RAICES Y ELEMENTOS EN EMPEDOCLES

SANTIAGO GONZALEZ ESCUDERO
Oviedo

Introducción

Nos proponemos en este artículo el comprobar si los conceptos de «raíces» y «elementos» responden al mismo contenido, en el que tan sólo, si cabe, pueda entenderse que se trata de una doble consideración (que por ejemplo podría tratarse de que cuando se les considera desde su origen se les llama raíces, y en cambio cuando lo pertinente es su combinación se les llama elementos), o bien, por el contrario, revelan conceptos diferentes o siquiera dos aspectos funcionales caracterizados de distinto modo.

Por otra parte hemos de tener en cuenta que Empédocles no establece esta diferenciación y el nombre de elemento (stoicheion), según Simplicio (Fís. 7, 12), no se usó hasta Platón, si bien el verdadero concepto de elemento lo tenemos en Demócrito cuando señala los diferentes átomos y utiliza como modelo las letras del alfabeto, que es en realidad de donde arranca el término stoicheion. En la edición de Gredos (tomo II, pág. 176) se señalan las diferencias entre lo que entiende Aristóteles por elemento y las raíces de Empédocles, sin embargo nos parece que se toma demasiado generalizado el concepto de raíces en Empédocles, cuando en realidad, como vamos a demostrar, se diferencian perfectamente lo que denomina raíces puras y lo que pasa luego a ser raíces combinatorias. En este sentido las raíces de Empédocles cumplen perfectamente las características de los elementos aristotélicos e incluso se puede decir que constituyen el auténtico valor de los elementos, del que carecen por completo los átomos de Demócrito, aunque de ellos se derive el nombre.

Esta diferenciación se nos antoja fundamental para la comprensión del sentido de la doctrina de Empédocles, por cuanto que lleva consigo la posibilidad de insertar plenamente la metafísica de Empédocles en un contexto cosmogónico previo utilizado a la vez que pretende alcanzar una nueva situación en el proceso ideológico.

Como punto de partida en nuestro análisis es preciso establecer las coordenadas de Empédocles a la luz de los avances ideológicos anteriores; esta es la razón que nos obliga a considerar el camino que condujo a los términos utilizados y a la manera con que los usa el filósofo de Agrigento.

Y para ello vamos a situar tanto el desarrollo de Empédocles como el de sus predecesores dentro de una estructura ideológica y no como un proceso aislado, como podría ser en definitiva la actuación de un chamán, por ejemplo. Esa estructura ideológica vamos a considerarla tanto en sentido sincrónico como diacrónico, sincrónico porque es en la propia época del filósofo en la que podemos establecer los motivos que conducen a su escritura, es decir a la utilización de los conceptos tal como él lo hace y diacrónica porque la opinión de un pensador arranca de una línea cultural también establecida estruturalmente, sin «cortes» racionales en ningún momento.

El procedimiento que utilizamos, para que sea en toda su medida coherente y útil, debe transcender insulsas consideraciones completamente externas al discurso filosófico, como es la de Nestle (1), para quien el pensamiento, al que denomina Logos, representa un salto

(1) W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* 1940, también en *Historia del Espíritu Griego,* Ariel 1961, pág. 19 y ss).

cualitativo desde la tradición mítica. Por otra parte, muchos son los que en apariencia dan como superada esta distinción, que en el fondo es mucho más vieja en la tradición filológica e incluso podríamos decir que se encuentra en el propio Hegel, por lo que se refiere a la filosófica. En realidad, los que la dan por superada se pierden en vaguedades a la hora de señalar la continuidad en la línea de pensamiento de los griegos, arrancando de los tiempos a los que se ha dado en llamar míticos. Así por ejemplo, si no establecemos una estructura sincrónica y diacrónica perfectamente clara para explicar a Tales, a pesar de la casi nula información de que disponemos sobre él, no podremos mostrar las conexiones existentes en los mecanismos operatorios que apoyan la afirmación del Agua como origen de todo y sus elucubraciones aritméticas (2). En caso de que no lo mostremos, a fuer de sinceros deberíamos reconocer que no se puede dar por incoherente o superada la tesis de Nestle.

En esta línea, aunque sin entrar en un análisis pormenorizado que dejamos para otra ocasión, y resumiendo los procedimientos que podemos encontrar en Homero y sobre todo en Hesiodo o en la tradición órfica (3), encontramos dos sistemas operatorios fundamentales, además de otros muchos que excluimos únicamente en razón de que no son rentables en el tratamiento de Empédocles, que actúan sobre lo que podríamos denominar base general de trazado ideológico. Es evidente qe la base general funciona desde el primer momento en que nos encontramos con un simple mitema en el mundo griego, y no sólo cuando lo que tenemos ante los ojos es un pensador milesio. Lo mismo podríamos decir de los sistemas operatorios, si bien no actúan igual y de la misma manera en todos los momentos, sino que obedecen al propio proceso socio-político del mundo griego.

La base general de trazado ideológico la constituye el ámbito de «los dos espacios» (4). En esta estructura geométrica o por lo menos originariamente tal en donde tienen lugar los recursos de medida, partición, división, competencias, etc., las sociedades agrarias burocráticas (5), de modo de producción asiático, como la egipcia o la mesopotámica, por no citar otros modelos —entre los pre-griegos se puede considerar en este grupo a la minoica—, sitúan el desarrollo de las líneas fundamentales de su ideología.

La teoría de los dos espacios se reduce en suma a lo siguiente:

1. División de la tierra en donde se asienta la tribu y repartición de la misma de acuerdo con los propósitos que se establezcan.

2. Fundamentar esa división y reparto en un lugar no visible en donde actúen las fuerzas de la naturaleza e incluso las razones por las que se mueven los propios miembros de la tribu.

3. Establecimiento de un intercomunicación entre estos dos espacios, en la consideración de que el terreno no es un espacio real, ya que no nos es posible dominarlo, mientras que el espacio no visible sería el único espacio real, cuyas fuerzas serían las que pueden de hecho actuar en el espacio aparente.

4. Construcción de diferentes explicaciones coherentes, además de racionales, que son los mitemas mediante los que surgen los dioses, que actúan según las estructuras y los motivos que en el espacio aparente tenemos reflejados.

5. Posterior antropomorfización de las fuerzas que actúan en el espacio real realizada en base, como hemos señalado, a lo que tenemos en el aparente. La antropomorfización es siempre un proceso posterior y se lleva a cabo en la medida en que no interfiere la actuación de dichas fuerzas o los esquemas operatorios del espacio propiamente dicho.



(2) Vid. capítulo correspondiente en Gustavo Bueno *Metafísica Presocrática,* Pentalfa.

(3) El problema de las cosmogonías órficas, la Teogonía de Hesiodo y la hipótesis de una cosmogonía genérica en la cultura mediterránea la hemos desarrollado ampliamente en el artículo «Mitos de la cosmogonía órfica» en *El Basilisco,* núm. 9.

(4) Una explicación de la teoría de los dos espacios la tenemos en Mircea Eliadelen *El mito del eterno retorno,* Alianza, y en *Lo sagrado y lo profano,* y reduce las operaciones en el espacio aparente a simple reproducción de las construidas en el espacio real, lo que resta capacidad empírica al modelo. Nosotros reducimos la religión a la fe de los individuos; un fenómeno psicológico tal como puede entenderse de los modelos aducidos por R.H. Lowie *Religiones primitivas,* Alianza y de las consideraciones de W. Otto, *Lo santo.*

(5) Sobre estas sociedades y los problemas que plantean véase la introducción de Godelier a *Sobre el modo de producción asiático,* Martínez Roca 1969, J. Chesnaux y otros *El modo de producción asiático,* Grijalbo 1975 y el prefacio de J. Suret-Canale a *Sur le «mode de production asiatique»,* París 1974. Sobre los problemas ideológicos concretos que plantean véase H. Francfort *Dioses y Reyes,* Rev. de Occid. y O. James *Los dioses del mundo antiguo,* Guadarrama.

Estos espacios suponen un momento de unión y otro de separación. El momento de separación se considera negativo, una injusticia (6), puesto que da lugar a las vacilaciones del espacio aparente. Por ello se establece una línea que termina con la nueva unión de los espacios, si bien para determinarla hemos de acudir al menos a uno de los sistemas operatorios.

El mecanismo operatorio que se puede establecer sobre este trazado general dentro de las sociedades agrarias, es el de la dialéctica de la unidad /multiplicidad/unidad que está tomando del modo como estas sociedades entienden el ciclo de la vegetación y que se puede resumir en las palabras de Mircea Eliade como «mito del eterno retorno», que lleva consigo una gran cantidad de conceptos a su vez operatorios a todos los niveles, como son el de purificación, renacimiento, espíritu, etc.

Otro de los mecanismos operatorios fundamentales que actúan sobre este trazado se deriva de la organización familiar establecida (sea matrilineal o patrilineal), que se proyecta con todas sus consecuencias en ambos espacios, entendiendo, por supuesto, que en el espacio real es en donde se configura la auténtica estructura familiar. En Homero y en Hesiodo este mecanismo operatorio se interfiere con el anterior y da como resultado el que no se realice el ciclo completo que concluiría en un eterno retorno. Pero en la cosmogonía órfica, y en la de Empédocles, por supuesto, no tenemos esa interferencia.

La estructura familiar de los griegos es la indoeuropea puesta en claro por medio de las investigaciones de Dumézil (7), que se centra en la consideración de tres funciones (función 1, mando u organización, función 2, bélica y función 3, productora y reproductora) con un espacio de actuación propio de cada una y con un equilibrio basado en que ninguna de ellas se pase del marco asignado por nacimiento. Este mecanismo lleva consigo otros procesos operatorios como son el de pecado y su estructura de hybris-kóros-némesis en cada una de las funciones, el de «tíme» («prerrogativa»), moîra («porción» «destino», etc.). En general constituyen la base ideológica de la sociedad aristocrática basada fundamentalmente en la agricultura y en los privilegios funcionales por nacimiento. Sociedad que tratan de superar los griegos en su recorrido hasta constituir la pólis.

En la aplicación de estos mecanismos, sobre todo del funcional, nos encontramos con un fenómeno curioso en el pensamiento griego, cuando sobre todo se pretende la actuación concreta de la tercera función desde el espacio real en el aparente. Se trata de que unos dioses antropomórficos en el espacio verdadero actúan como fuerzas o elementos en el espacio aparente; un ejemplo sencillo de este procedimiento lo tenemos en *la Iliada* con el duelo entre el agua (el rio Escamandro) y el fuego (Hefesto) (8). Las dualidades dios rio/rio, dios montaña/montaña, Hefesto/fuego, etc. son características en el sistema mitológico griego (9). Es la manera de diferenciar el concepto de la operatividad del mismo concepto, en donde la abstracción aparece siempre como algo previo a la antropomorfización, e incluso, como podemos comprobar en Hesiodo, puede renunciar a la misma quedando sólo el concepto como idea abstracta. Tal vez el procedimiento tenga su origen en la necesidad de especificar los puntos concretos de una función tan amplia como la 3.

Con las crisis que comienzan en Grecia en el siglo VIII (10) y se extienden hasta la consagración definitiva de un nuevo marco político-social que es la polis, el proceso de abstracción se generaliza y se evita claramente el de antropomorfización, pues éste conduce inexorablemente al esquema trifuncional y por ende al mundo aristocrático agricola y tradicional que se pretende sustituir.

En los órficos y sobre todo en Heráclito y en Empédocles tenemos una postura intermedia en este proceso. Con los pitagóricos tenemos en realidad el paso adelante definitivo al configurar de modo diferente la teoría de los dos espacios y sobre todo al quedarse en la abstracción y renunciar a las antropomorfizaciones en base a una nueva estructura operacional del espacio aparente que conduce a nuevos mecanismos operatorios como son el número, las proporciones y la armonía. Por supuesto que de esta manera no entendemos a los pitagóricos como una secta espiritualista de extraño contenido en el mundo griego, como pretende Zafiropulo (11) que además añade una influencia en este sentido para Empédocles.

La influencia de Heráclito

Resulta indudable que cuando, tras la introducción que hemos hecho a las doctrinas de Empédocles, tratamos de comprender su elaboración doctrinal, no tenemos más remedio que acudir a su antecedente inmediato, al menos en la utilización de los elementos, que es Heráclito. Si bien por otra parte es manifiesta la influencia de Parménides (12) en la conceptualización del Esfero en Empédocles. Se puede establecer un estricto paralelo entre los fragmentos 28A23, 28B8 de Parménides y los de Empédocles 31B27, 31B29, 31A32, etc. (citamos por la edición de Diels, en la traducción de editorial Gredos se pueden comprobar respectivamente en: tomo 1 pág. 433-435 y tomo II pág. 157-160).

(6) Recuérdese la teoría de Anaximandro acerca de la injusticia de la separación del kósmos, Simplicio, Fis. 24, 13-25, (Diels 12A9).

(7) Dumézil expone esta teoría en *Los dioses de los indoeuropeos,* Seix-Barral y con más lujo de detalles en *Mito y Epopeya,* I.

(8) Homero, *Iliada,* canto XXI.

(9) Vid. Lesky, *Literatura Griega,* Gredos, pág. 120. Con más lujo de detalles en Rose *Mitología Griega,* Labor.

(10) Sobre la crisis griega que arranca del VIII puede comprobarse desde todos los ángulos en O. Murray *Grecia Antigua,* Taurus 1981, desde el punto de vista ideológico fundamentalmente en G. Thomson, *Los filósofos Griegos,* México.

(11) J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente,* París 1953, sobre todo el capítulo IV, págs. 35 y ss.

(12) Para la interpretación de Parménides nos atenemos a la edición y comentarios de Karl Bormamm, *Parmenides: Untersuchungen zu den Fragmenten,* Hamburgo 1971. De todas las características de «lo que es» (tó ón) de Parménides, excluye Empédocles, obviamente, la eternidad.



Sin embargo la estructura de los dos espacios aparece manifiestamente rota por Parménides, puesto que sólo es posible pensar «lo que es», esto es el espacio verdadero y deja como opinión de los mortales el resto.

Por ello hemos de acudir a Heráclito para poder entender la valoración que se hace de las raíces. Pues en Heráclito resulta clarificadora la planificación de la metabolé del cosmos:

«El cambio es un camino hacia arriba y hacia abajo, y según esto se genera el cosmos. En efecto, al condensarse el fuego se humedece, y al consolidarse genera el agua; al congelarse el agua, se cambia en tierra, y esto es el camino hacia abajo. Pero la tierra a su vez se licúa y de ella se genera el agua, y de ésta todas las cosas, reduciendo prácticamente todo a la exhalación del mar; y éste es el camino hacia arriba».

De donde podemos deducir:

a. el doble camino hacia arriba y hacia abajo reinterpreta la teoría de los dos espacios al modo pitagórico y en un sentido diferente de las viejas cosmogonías.

b. se establece un orden de transformaciones a partir del fuego con unos mecanismos que nos recuerdan la cosmogonía de Anaxímenes (13A8), aunque éste no parta del fuego sino del aire.

c. es indudable que el fragmento ha recibido alteraciones peripatéticas y estoicas (13), por cuanto que no queda suficientemente clara la transformación respectiva del todo en fuego y del fuego en todo, como aparece en los fragmentos 22B67 y sobre todo en 22B90:

«Con el fuego tienen intercambio todas las cosas, dice Heráclito, y todas las cosas con el fuego, tal como con el oro las mercancias y las mercancias con el oro».

(13) Influencias que se denuncian pero que no se explican en Gredos I pág. 341, nota 43.

En la nota 24 de la edición de Gredos (tomo I pág. 329) se trata de explicar el paralelo de Heráclito siguiendo el paralelo que ofrece Tucídides (II, 13) a propósito de los depósitos de oro en los templos para valorizar las acuñaciones de las ciudades. Sin embargo a fin de entender el paralelo en toda su extensión hemos de tener en cuenta que ese oro de los templos sólo en la medida en que permanece estable es capaz de valorizar al oro o plata de las monedas (14). Así, el fuego no desaparece al transformarse en todas las cosas, por lo que debemos pensar en dos espacios de aparición del fuego, que de todas las maneras no quedan muy claros en el fragmento.

Podríamos redefinir con los nombres de ontología general y ontología especial (15) el ámbito de los dos espacios, a partir del uso que de ellos se hace en el fragmento de Heráclito, de acuerdo con el sistema utilizado por los pitagóricos. De esta manera evitamos la antropomorfización trifuncional que se da en las viejas cosmogonías. Antropomorfización que no evita Empédocles, si bien trata abiertamente de eludir la funcionalización como veremos, pero que le permite a su vez superar la posible confusión que encontramos en Heráclito.

La génesis de las raíces en Empédocles

«Escucha primero, las cuatro raíces de todas las cosas:

Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente mortal» (frag. 31B6, de Aecio I, 3, 20, Gredos pág. 175 en tomo II).

Aecio precede a la cita con una interpretación de la teoria de Empédocles identificando sin más raíces con elementos (por influencia aristotélica) y añadiendo las dos fuerzas originarias Amistad y Odio a la lista. A la cita sigue su explicación de los elementos míticos:

«Llama Zeus a la ebullición y al éter, Hera dadora de vida al aire, Aidoneo a la tierra y Nestis y «fuente mortal» indican el semen y el agua».

Esta explicación de Aecio no es compartida por Hipólito que da la siguiente: «Zeus es el fuego; Hera dadora de vida es la tierra, que es la que otorga los frutos que sirven para la vida; Aidonea es el aire, pues a pesar de que vemos todo a través del aire, él es el único que no pode-

(14) En la mencionada nota se señala la confusión de Stokes, *One and Many...* pág. 104-105 sobre un intercambio dado sucesivamente, lo que llevaría a anular en un momento dado al propio elemento, no se señala en cambio la posibilidad de confusión con el esquema marxista de la circulación D-M-D que puede surgir incluso en la interpretación de Kostas Axelos sobre Empédocles. Tengamos en cuenta que el depósito de oro en los templos se basa en la inmovilidad para garantizar el perfecto movimiento, por otra parte, de la moneda.

(15) Para estos conceptos vid. Gustavo Bueno *Metafísica Presocrática* pág. 298. Pero tengamos en cuenta que redefinir no quiere decir identificar, en ciertos contextos ontología general puede cubrir el espacio real, sobre todo, por lo que se refiere a Empédocles, siempre que habla de «cuerpos puros» y en cuanto utiliza recursos operatorios abstraídos del espacio aparente, pero no en cuanto hay todavía en él los mismos recursos dentro de un lenguaje mítico que rompe esta conexión operatoria.

mos observar; y Nestis es el agua: pues sólo ella constituye el vehículo del alimento para los que se nutren, pero por sí misma no es capaz de alimentarlos. Pues si pudiese alimentarlos, dice, entonces los animales nunca se encontrarían con hambre, dado que el agua siempre abunda en el mundo. Por eso llama Nestis al agua, porque siendo la causa del alimento no posee el poder de alimentar a los seres.» (31A33, Hipólito, VII, (Gredos pág. 177).

Sobre la afirmación de Aecio de que es preciso partir de seis principios, sumando raíces y fuerzas, se declaran partidarios Bognone y Jaeger, pero tal punto de vista resulta insostenible no sólo con la comparación de los fragmentos sino con una simple lectura del fragmento aducido.

El problema que se plantea con la génesis de las raíces en Empédocles radica en determinar cómo se realiza el proceso y cómo se pasa luego a una ontología especial. Para ello no vemos otro procedimiento que analizar la antropomorfización de los dioses que, si bien no presenta el esquema trifuncional, debe ir de acuerdo con la ideología general de los griegos, ya que sus contemporáneos comprendían perfectamente a Empédocles.

En un análisis, pues, del fragmento en lo que se refiere a la identificación de las raíces podemos llegar a las *siguientes conclusiones*:

a. Previamente a la aparicióen de las raíces tenemos un Esfero, en donde no se aprecian partes y ni siquiera se puede preveer en él el origen de la división que luego tendrá lugar:

«Allí ni se distinguen los veloces miembros del sol
Así, permanece firme en el hermético reducto de la Armonía
el redondo Esfero que goza de la quietud que lo rodea».
(31B27, Gredos 157)

«Pues de su espalda no se elevan dos ramas,
ni hay pies en él, ni rodillas veloces, ni órganos genitales,
sino que era un Esfero igual a sí mismo»
(31B29, Gredos, pág. 159)

En la nota 46 de Gredos se señala que el Esfero debe ser entendido como algo deferente al «kósmos». En realidad el «kósmos» es en Empédocles toda la estrcturación que se establece precisamente a partir del Esfero.

Por otra parte, y como resulta fácilmente comprensibles, carece de eternidad, que es precisamente la única característica de «lo que es» de Parménides que le falta. En este sentido las pretensiones de O'Brien de buscar una duración al Esfero (unos diez mil años) las consideramos fuera de sentido y propias de alguien que no entiende el lenguaje cosmogónico, ya que el lenguaje mítico carece de las dimensiones cronológicas que son fruto de la Historia (16)

Aristóteles, por su parte, tampoco comprendió bien las características del Esfero (17) (en general comprendió bastante mal toda la doctrina de Empédocles que como de costumbre enfocó desde sus propios puntos de vista), pues pensó que se trataba de una mezcla y no de una unidad.

b. El orden establecido por Empédocles en la génesis de las raíces nos da pie a establecer los siguientes pares:

Zeus-Hera

Aidoneo-Nestis

Lo que no indica diferencias en el tiempo, pues todos ellos son de igual edad (31B17), que sólo puede entenderse si suponemos que el mero hecho de destacarse Zeus dio lugar al nacimiento de Hera, Aidoneo y Nestis como resultado del mismo mecanismo operatorio.

También tienen prerrogativas diferentes pero en el mismo grado, lo que no puede llevar (como señala la nota 76, pág. 177 de Gredos) a compararlos con la imagen tradicional y trifuncional de la Iliada en donde Zeus es superior a los demás dioses. Si bien la diferencia de prerrogativas nos hace pensar en la influencia del viejo sistema de funciones. Sobran, creemos, la opinión de Cornford y de Vlastos en ese sentido.

La estructura de parejas de opuestos es un procedimiento habitual en las cosmogonías (compruébese en las primeras generaciones de la Teogonía) y el uso de los nexos «te...edé...te» nos permite establecer la doble pareja.

El problema se complica con la identificación de estas raíces:

Zeus = Fuego, Hera = Aire, Aidoneo = Tierra, Nestis = Agua, es lo que nos da Aecio en el pasaje que anteriormente hemos citado

Discrepan de esta identificación: Laercio (VIII, 76), Estobeo (Ecl. I, 10, 11b) e Hipólito en el pasaje que también hemos citado, y dan la siguiente:

Zeus = Fuego, Hera = Tierra, Aidoneo = Aire, Nestis = Agua. Diels trató de demostrar (Dox. Gr. pág. 89) que Aecio parecía más fiable porque se apoya en Teofrasto, lo que no creemos razón suficiente. Zeller, Bignone, Guthrie etc. prefieren la segunda explicación porque entienden que el epíteto «pheresbios» («dadora de vida») con el que Empédocles califica a Hera aparece usado en el mismo sentido en Hesiodo (Teogonía v. 693) y en el Himno.

Kirk-Raven (*Los filósofos presocráticos*, Gredos, pág. 453 y n. 1) añade un nuevo problema al apuntar que Empédocles (frg. 96 y 98) llama al fuego Hefesto y que por otra parte los griegos consideraban al aire como algo corpóreo, lo que echaría por tierra la fácil etimología de lo invisible.

(16) O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969. Sobre la diferencia entre datación cronológica y la medida del tiempo en construcciones mitológicas, vid. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Guadarrama.

(17) Aristóteles, De Gener. et Corr. I, 1, 315a y II, 6, 33b.

La cuestión se aclara precisamente con Nestis, cuya identificación con el agua coincide en todas las interpretaciones, pero que, paradójicamente, tendría que resultar la de atribución más complicada, puesto que no conocemos tal nombre en la mitología griega. Chantraine (18) despacha el asunto diciendo que se trata de una divinidad siciliana, lo que no tiene mucho sentido por otra parte. En cuanto a lo que nos puede decir la etimología de su nombre recogemos como más acertada la hipótesis de Krahe que lo hace derivar del indoeuropeo ned-tis y lo relaciona con la palabra Néda que en Arcadia designa el «torrente» y con Nédon que en Mesenia significa «rio». Con lo que resulta clara la mitologización con «los orígenes del agua»: El que no utilice Empédocles otro término mitológico se debe a que carecía de ellos el sistema olímpico de los Griegos, pues Poseidón, primitiva divinidad de la naturaleza hostil, se adscribió al mar; Océano, origen de todo según Homero, es una corriente que rodea la Tierra, diferente del mar; a los que podemos sumar una serie de divinidades menores pregriegas que el propio Homero no maneja muy bien, como son el viejo del mar, las ninfas, etc. Para los rios tenían la idea de hacerlos hijos de Zeus como dios que proporciona las lluvias, pero no existía una divinidad perfectamente caracterizada por ser el origen de todas las aguas.

Aidoneo es un simple doblete de Hades, que en Homero (dentro del esquema trifuncional) figura como hermano de Zeus y gobernante del interior de la Tierra productora, más tarde del infierno y cabeza de las divinidades ctónicas. Resulta evidente que atribuirle cualquier otro significado alteraría la imagen que de él tenían los griegos y resultaría incompresible. Por ello la explicación de Hipólito, más ingeniosa que fundamentada, resulta improcedente, aún sin añadirle las dificultades que señala Kirk-Raven a propósito de la concepción griega del aire como algo corpóreo.

De lo anterior se desprende que la pareja Aidoneo-Nestis, base de la separación «real» de agua y tierra, abarcaría el término no-marcado por los epítetos «brillante» y «dadora de vida» que corresponde a la otra pareja.

La primera pareja, Zeus y Hera, lo mismo que la segunda (utilizamos los términos primero y segundo sólo por razón del orden en que vienen, no en sentido temporal) debe establecerse como pareja de contrarios.

Es evidente que Zeus no es el Fuego propiamente dicho, ni tan siquiera su representación, aunque en esa característica coincidan todos los comentaristas antiguos. Pues si supusiese el Fuego no habría razón para que Empédocles se refiriese en otros fragmentos a Hefesto como tal.

En las cosmogonías órficas (19), tras la ruptura del huevo cósmico surgía también lo brillante, Fanés, que en general tenía cuatro caras. Si lo brillante no puede ser el fuego, Fanés nunca lo era, hemos de acudir a una primitiva dualidad de las viejas cosmogonías cuando hacen surgir el sol y la luna. Que Zeus es un dios del cielo, del día y solar en definitiva nos lo recuerda la propia etimología de la raíz dyew- (recuérdese la palabra latina «dies»). La relación de Hera con la luna resulta por completo evidente en la mitología (20), como también la importancia de la luna para las cosechas en un pueblo que la utiliza como base de su calendario, de ahí el epíteto «pheresbios».



Sin embargo hemos de señalar que Empédocles no establece una identificación entre raíces y astros, lo que tenemos más claro cuando no identifica el agua con Nestis sino que dice que es «la que con sus lágrimas hace brotar la fuente mortal». Plutarco (31A30) nos da una clave para demostrar este punto, pese a su inexactitud motivada por el influjo platónico, como también nos da una pista segura para la caracterización de Zeus y de Hera:

«El sol no es por su naturaleza fuego, sino su reflexión, similar a la que nace del agua... la luna se formó por sí misma a partir del aire aislado por el fuego. Pues éste se solidificó como granizo. Y recibe su luz del sol» (la traducción es nuestra).

(18) Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque.* La palabra nêstis, según Forssman, *Sprache Pindar.* 149 n. 2, se formó etimológicamente con el prefijo negativo + el radical de édo «comer». Bollack apoya en su edición de Empédocles (tomo I) la identificación de Hipólito. Krahe, *Sprache der Illyrien,* I, 85, hace derivar, en cambio Nêstis de Ned-tis. Chadwick-Baumbach lo relaciona con el topónimo «ne-do-wo-ta-(de)» en micénico. Papillón (BSL 1972, 113) señala ciertas reservas a esta hipótesis. Con todo, y pese a que estamos de acuerdo con la identificación, hemos de reconocer que se trata de una palabra inusual referida a los dioses y que cualquier griego había de reconocer en ella la similitud, que es fonéticamente completa, con el nombre común nêstis. Empédocles, creemos, juega con ambas ideas, por un lado añade un largo epíteto para que el carácter acuático de la raíz quede manifiesto y por otro tiene la idea de la oposición entre Aidoneo, que es para los griegos símbolo de la abundancia, y Nestis que como nombre común es la idea de carencia.

(19) Textos recogidos de las cosmogonías órficas en Kern *Orphicorum Frammenta.* Resumen y estudios de los mismos en el artículo citado de *El Basilisco,* 9.

(20) Vid. G. Thomson *Prehistoric Aegean,* Londres 1978, capítulo VI pág. 204 y ss.

Así resulta claro que Zeus es el Eter (aire con fuego) y Hera el Aire (sin fuego), en el espacio real, por supuesto.

De esta manera resulta que cuando se rompe el Esfero aparecen a la vez las raíces como resultado de la salida del Aire-con-fuego, del Aire-sin-fuego, de lo Seco (sin aire y fuego) y de lo Húmedo (sin lo Seco). Estas constituyen las cuatro *bases* del espacio real desde las que se extienden las muestras puras de sí mismas (los astros) y que luego hacen surgir el espacio aparente en donde funcionan como elementos, combinándose. Todo ello en un símil parecido al del fuego y el oro de Heráclito.

Las operaciones que dieron lugar a esta construcción para la que se emplean tan sólo los nombres de los mitemas resultan claras a partir de las establecidas por los pitagóricos con el número:

Tenemos, en primer lugar, un Esfero sin partes, igual a sí mismo y por tanto dentro de la Armonía. El propio término armonía presupone su contrario sin el cual no tiene entidad propia (conceptos conjugados) (21). De igual manera que la proyección del número, fuera del número real que permanece igual a sí mismo (ontología general), al proyectarse a sí mismo establece los contrarios par/impar, pasando a la disarmonía e iniciando el movimiento operatorio, así el esfero se rompe y surgen las raíces.

En segundo lugar, es preciso definir las raíces en el espacio real, antes de pasar a su reflejo y combinación que genera el kósmos. Sólo de esta definición, abstracta y mitológica por tanto, es posible determinar sus diferentes cualidades y propiedades.

De las raíces a los elementos

El proceso cíclico que estable Empédocles y a partir del cual se origina el kósmos ha estado sujeto a diferentes interpretaciones en base a los que han querido ver en él un proceso único, lineal, como entendemos nosotros, o bien un proceso en varios ciclos.

Raven (22) establece, siguiendo la interpretación más tradicional, cuatro ciclos; 1: reino del Amor, el Esfero, 2: ruptura por el Odio, 3. reino del Odio, separación y 4: progresiva unión por el Amor. Supone también que Empédocles trazó un kósmos que era exactamente el inverso del mundo que le rodeaba; así marca las contraposiciones entre los ciclos 1 y 3, 2 y 4.

Similar es la postura de Zeller, Burnet y Bignone.

Tannery y von Arnim (23) se oponen a esta tesis.

Más modernas son las opiniones de Bollack, Hölscher y F. Solmsen (24) que hablan de un único desarrollo lineal, aunque difieren en los detalles.

En realidad tenemos que decir que está presente en Empédocles el viejo esquema de Anaximandro, y sólo podemos ver, sin entrar en divagaciones improcedentes, dos momentos en el mismo ciclo: el del Esfero y el de la separación, al que seguirá de nuevo el Esfero, dentro del mecanismo unidad-pluralidad-unidad que funciona en las cosmogonías. Por otra parte se pueden abstraer fases, entendiendo por tales, por ejemplo, la consideración de las raíces, por un lado, y la etapa combinatoria, por el otro. Pero por ese mismo motivo tendríamos que establecer una fase por cada una de las combinaciones de los elementos e incluso llegar a una especie de «Ring-Composition» (25) cuando volviéramos de nuevo a las cuatro raíces, antes de predominar el reino del Amor que nos conduciría de nuevo al Esfero.

Por lo que se refiere a los textos de Empédocles, tenemos un esquema general de la cosmogonía en el fragmento 31B21 (Gredos II, 178), en donde al hablar de los dioses se puede comprobar el paso desde los cuerpos puros a la mezcla:

«Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a través de otro se vuelven de apariencia diversa: hasta tal punto se transforman por la mezcla».

En las mezclas propiamente dichas utiliza claramente la idea de elemento, aunque no la palabra, diferente de las raíces, así en 31B17 (Gredos II, 170):

«Y otra vez se separó hasta ser muchos desde Uno: fuego, agua, tierra y la inmensa altura del aire»

Vemos claramente que no se sirva de la nomenclatura de las raíces. Y por si todavía existiese alguna duda acerca de esta diferencia y de cómo la cosmogonía propiamente dicha sólo tiene lugar en el espacio aparente, aquí tenemos el fragmento 31B109 que recogió el propio Aristóteles (Metafís. III, 4 1000b) como un ejemplo de construcción de lo semejante por lo semejante:
«Pues por la tierra vemos la tierra, por el agua el agua, por el éter el divino éter, por el fuego el destructivo fuego».

No se refiere, incluso, a las raíces, sino a los cuerpos puros, de lo contrario uutilizaría la nomenclatura específica, como hace en el fragmento 31B96:

(21) Sobre el término «conceptos conjugados» véase el artículo de Gustavo Bueno en *El Basilisco* nº 1. El concepto de Esfera fue estudiado por el mismo autor en *Ensayos Materialistas.*

(22) Para un análisis en detalle de las opiniones diversas acerca del proceso cíclico en Empédocles vid. Long, *Empedocles' Cosmic Cycle in the sixties,* en la recopilación de Mourelatos *The Presocratics,* 1974, págs. 397 y ss.

(23) Tannery, «La Cosmogonie d'Empedocle» en Rev. Phil. de la France 24 (1887) págs. 287-300. von Armin, «Die Weltperioden bai Empedokles» en Festschr. T. Gomperz, Viena 1902, págs. 16-27.

(24) Bollack, varios volúmenes sobre Empédocles, vol. I, 1965, 97 y ss. Hölscher «Weltzeiten und Lebenszyklus» Hermes, 99, 1965, 7-33, F. Solmsen «Love and Strife in Empedocles Cosmogony», Phronesis 10, 1965, 109 y ss.

(25) Véase este concepto en el comentario a Homero de J. Alsina, *Literatura Griega,* Ariel.

«Y la amable tierra, en los crisoles de su amplio pecho,
obtuvo dos octavas partes *del fulgor de Nestis,*
y cuatro de Hefesto. Y nacieron los blancos huesos»
(subrayado nuestro)

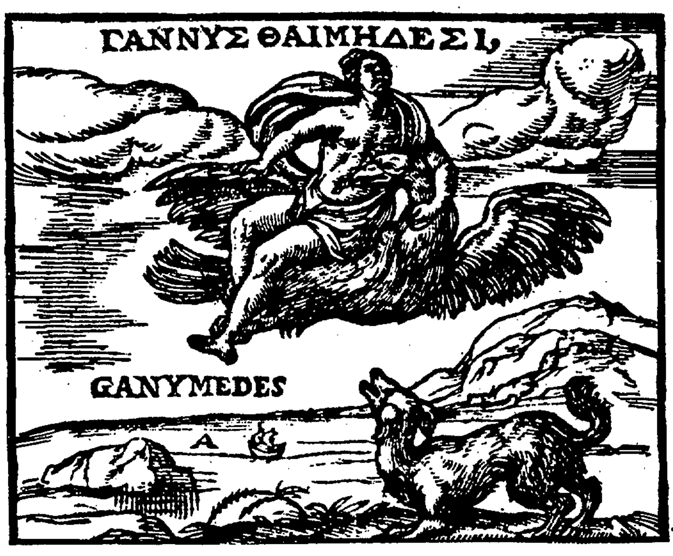
Fijémonos en que no se dice exactamente que se mezcle Nestis, en todo o en parte, sino algo que proviene de Nestis, lo que es muy distinto. Diferente tratamiento con Hefesto que no es una raíz.

Si considerásemos lo mismo raíz, cuerpo puro y elemento tendríamos que admitir que las raíces son divisibles, y por tanto agotables, más una serie de consideraciones en torno a la cantidad y cualidad que trataremos luego. De esta manera tendríamos que empezar a hablar de contradiciones en Empédocles o de inhabilidad en el manejo del material mítico y cosmogónico, además de convertir su pensamiento en algo completamente crítico para sus contemporáneos, cosa que históricamente no es cierta.

En lo que se refiere a los cambios cualitativos o cuantitativos de los elementos y a su mecanismo de funcionamiento, tenemos un ejemplo dado por el propio Empédocles que es completamente gráfico de lo que quería darnos a entender doctrinalmente: Es el fragmento 31B23 en el que pone el ejemplo de unos pintores para aclarar cómo se realizan las mezclas de los elementos:

«...ellos, tomando pinturas multicolores en sus manos
y mezclándolas con armonía, con un poco más de unas
y menos de otras,
ejecutan con ellas figuras que se asemejan a todas las
cosas,
creando árboles, hombres y mujeres,
fieras, aves y peces que se nutren de agua
y también dioses de larga vida, superiores en dignidad»

Creemos que sobra el comentario de Aecio (31A93) de que Empédocles comparaba los cuatro elementos con los cuatro colores básicos de los griegos. Más sobra el comentario de Aristóteles (De Gen. et Corr. II, 7, 334a) que suponía la mezcla, en un modelo gráfico que él nos brinda, como una pared de ladrillos y piedras. Lo que nos conduciría en definitiva al modelo atomista.



En realidad el modelo de Empédocles parte de la teoría del número y de sus combinaciones, pero entendido de modo diferente de acuerdo con la abstracción de los cuatro elementos. Abstracción que tampoco fue el primero en hacer, pues ya la hemos visto, aunque con diferentes operaciones en Heráclito, y más cerca de los pitagóricos, además de referida al campo médico y filosófico, en la teoría de los cuatro humores, por ejemplo, en Alcmeón de Crotona (véanse los fragmentos 24A1, 24A3 y sobre todo 24B4). Lo que sí fue el primero es en realizar todas las operaciones precisas para establecer el modelo completo de una cosmogonía.

Sin embargo en Empédocles los elementos no llegan a constituir una verdadera entidad, pues continuamente tienen la referencia del espacio «real» que son las raíces, su base. La entidad la adquieren los átomos en Demócrito al romper los esquemas de las cosmogonías, aunque la capacidad combinatoria de los elementos de Empédocles tenga mucho más sentido (sin las exageraciones de Gomperz) y se encuentre más cercana de la moderna noción de elemento.

Por lo que se refiere a la cantidad y cualidad, está claro que en Empedócles los cambios cuantitativos establecen diferentes cualidades, pues de lo contrario no sería posible hablar de la variedad de productos cosmogónicos, e incluso de la idea de evolución, que se encuentran en la doctrina de Empédocles. La destrucción, o por mejor decir la separación de los componentes destruye la cualidad y libera elementos para posteriores mezclas en diferentes proporciones y con cualidades distintas.

A fin de que sea posible establecer uniones, separaciones, diferentes cualidades, etc. Empédocles acuñó el concepto de «torbellino» o remolino generado por la dialéctica del Amor/Odio que es lo contrario, por tanto de la armonía, y que tiene su origen en el mecanismo mítico de las luchas de los dioses presentes con igual fin en todas las cosmogonías. El torbellino modifica las doctrinas pitagóricas y sirve para romper con la «insoportable Necesidad» (31B116) para implantar la «voluntad de la Fortuna» (31B103) y abre el camino para la investigación empírica en el mundo aparente para abstraer las operaciones. El modelo pitagórico trataba de solucionar en definitiva el mismo problema con las ridículas proporciones numéricas para definir conceptos extrageométricos como la salud, la justicia, etc. (Arist. Metaf. 15, 985-986a) con lo que se encerraba a la ciencia en un camino por completo metafísico sin conexiones con la realidad.

Empédocles, aun estableciendo una doctrina cosmogónica siguiendo los mecanismos míticos, abre el camino para la abstracción de las operaciones empíricas (26) y deja libre la posibilidad de una nueva implantación social y política desde los cauces más apropiados del análisis del espacio aparente reduciendo al mínimo los esquemas míticos o introduciéndoles en unas nuevas andaduras.

(26) Sobre las posibilidades operatorias, aunque no referido propiamente a conexión entre dos espacios, sino a la construcción de un espacio antropológico propiamente dicho, pero que consideramos fundamentales para comprender los procesos mitologizadores véase Gustavo Bueno «Sobre el concepto de espacio antropológico» en *El Basilisco* nº 5, pág. 57 y ss.